

ALGUNS TEMAS RELIGIOSOS EM PLATÃO

QUELQUES THÈMES RELIGIEUX CHEZ PLATON.

MARCUS REIS PINHEIRO^(*)

RESUMO

Este artigo busca apresentar dois temas religiosos em Platão: a sua noção de deus e a ascese erótica do *Simpósio*. Em um primeiro momento, o artigo apresenta alguns aspectos da noção de deus em Platão, mais especificamente no *Timeu* e na *República*, e depois, em uma segunda parte, apresentará a importância de *Eros* como motor do conhecimento filosófico na *Simpósio*. Apresento de forma resumida os argumentos principais no diálogo *Timeu* de Platão que descrevem o Demiurgo, artesão do Cosmos, suas atividades e suas características. Como modo a complementar certos traços do que se poderia chamar de deus em Platão, apresento ainda algumas passagens em que se fala sobre deus e seus aspectos na *República*. Por fim, na segunda parte do artigo, analiso a Escada Erótica descrita por Diotima como sendo parte dos mistérios elevados do *Eros*, presente no *Simpósio* 210a.

PALAVRAS-CHAVE: Platão. Deus. *Eros*. *República*. *Timeu*. *Simpósio*

RESUMÉ

Cet article veut montrer deux thèmes religieux en Platon : sa notion de dieu e la ascese erotique présent dans le Symposium. En premier lieu, l'article montre quelques aspects de la notion de dieu chez Platon, en particulier dans le Timée et la République. Puis, en deuxième partie, on montrera l'importance d'Eros comme moteur de la connaissance philosophique dans le Symposium. On résumera les principaux arguments du Timée qui décrivent le Demiurge, artisan du cosmos, ses activités et ses caractéristiques. Afin de compléter certains aspects de ce qu'on pourrait appeler dieu chez Platon, l'article présente encore quelques passages où on parle de dieu et ses aspects dans la République. Enfin, dans la seconde partie du texte, j'analyse l'Échelle Érotique, décrite par Diotime comme partie des Mystères Élevés d'Eros et présente dans Symposium 210a.

MOT-CLES: Platon. Dieu. *Eros*. République. Timée. Symposium.

Há tantos aspectos a se abordar sobre a *Religião em Platão* que é difícil traçar um único viés de aproximação. Como exemplo mais gritante, temos que a fonte mais antiga do termo *theología* encontra-se em um texto de Platão, sendo provavelmente inventado por ele mesmo¹. A lista de aspectos da filosofia de Platão utilizados pelo cristianismo nascente é imensa². Como são tantos os temas, separei dois que me parecem importantes para qualquer um que queira

^(*)Doutor pela PUC-Rio e Pós-Doutor pela UFRJ, em Filosofia. Professor de Filosofia da UFF. Coordena o Grupo de Pesquisa Apofatiké sobre Mística Comparada. Temas Principais de pesquisa: Platão, Neoplatonismo, Filosofia Helenística, Cosmologia Antiga, Filosofia da Religião e Mística. **E-mail: eoplatonismo@gmail.com**

¹ A primeira aparição do termo grego *theología* é no livro II da *República*, 379 a - 383 c, que comentaremos abaixo.

² Ver por exemplo, GERSH, Stephen; HOENEN, Maarten (Eds). *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*. Berlin: De Gruyter, 2002. E também IVANKA, Endre. **Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église**. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

ter uma noção geral da religião em Platão. Neste sentido, pretendo neste artigo fazer uma introdução a dois temas capitais em Platão: sua noção de deus como demiurgo e sua ascese erótica. Não pressuponho uma relação estreita entre esses dois temas, apesar de achar bastante viável a fundamentação de uma relação intrínseca a eles. Assim, o objetivo principal deste texto é fazer um resumo que apresente panoramicamente dois temas que me parecem cruciais para se compreender Platão e para o modo como Platão foi compreendido pelo ocidente e pelo Cristianismo. Não pretendo detalhar onde e como esses temas foram absorvidos pelo ocidente ou pelo cristianismo, mas apenas fazer um levantamento, de forma introdutória, de algumas passagens cruciais onde esses temas aparecem, indicando em notas e *en passant* alguns textos importantes que absorvem e adaptam esses temas no cristianismo nascente.

Assim, no presente artigo, quero apontar alguns traços da filosofia de Platão que foram importantes para o ocidente, a saber, (1) a ideia de um deus artesão, que forja o universo, como descrito no *Timeu*, (2) certos aspectos de como o termo deus é utilizado na *República* e também a transcendência da ideia de Bem como descrita na *República VI*, e (3) a escada erótica apresentada por Diotima no *Simpósio*.

O DEMIURGO NO *TIMEU*

Um traço que nos salta aos olhos é a continuidade entre os *estudos físicos* e os *teológicos* nos textos antigos. Nos grandes sistemas da antiguidade, há sempre uma linha de continuidade entre os estudos teológicos e físicos³. Podemos ver essa continuidade tanto nos pré-socráticos, com seus elementos divinos, quanto em Platão e seu Demiurgo no *Timeu* e em Aristóteles e seu primeiro motor imóvel na *Física* e na *Metafísica*, e por fim, na física teológica dos estoicos, em que deus e matéria se misturam⁴.

No *Timeu* de Platão, os problemas de deus – o demiurgo – estão estreitamente relacionados com o evento de moldar o universo, estreitando o

³ Podemos ver isso até mesmo em Hesíodo, com sua *teogonia*, sobre o nascimento dos deuses, que não deixa de ser uma *cosmologia*, a descrição do nascimento do cosmos.

⁴Estou chamando atenção para o fato de os estudos físicos estarem estreitamente relacionados com os estudos teológicos, e não que o deus tenha necessariamente a ver com o nascimento do cosmos ou sua gerência. Duas menções devem ser feitas de sistemas filosóficos que separam a atividade de deus da atividade da natureza, apesar de o fazerem por motivos bem diferentes: Epicuro que ao atribuir para os primeiros princípios, os átomos, aspectos puramente materiais retira a problemática da divindade do cerne dos questionamentos físicos; e também os neoplatônicos que, apesar de verem a natureza como certa continuação da emanção da alma do mundo, coloca o seu primeiro princípio em transcendência tão radical que exclui todo o mundo sensível.

relacionamento entre as investigações cosmológicas e teológicas. Vamos a uma análise do diálogo *Timeu*, especialmente no que concerne ao demiurgo.

No início do século XX foi estabelecido pelos comentadores certa ordenação cronológica⁵ dos diálogos de Platão, filósofo do século V-IV a.C.. Por análises estilométricas, agrupando os textos com estilos parecidos, concluiu-se que certo grupo faria parte das obras finais de Platão, e o *Timeu* estaria entre eles⁶. O diálogo como um todo apresenta duas grandes partes, mais uma introdução. Nessa introdução, os personagens Sócrates, Timeu, Hermocrates e Critias se encontram, como haviam combinado anteriormente, para dar prosseguimento a um diálogo que haviam tido. Sócrates resume tal diálogo e há muita controvérsia entre os comentadores se Platão está se referindo ao diálogo *República* ou não. Mesmo assim, alguns comentadores assumem que Platão estaria dando a entender que o *Timeu* seria uma continuação da *República*. Nesse diálogo, também chamado *Sobre a justiça*, Sócrates havia construído uma cidade teórica, descrevendo as características de uma cidade ideal e justa.

No *Timeu*, também chamado *Sobre a Natureza*, Sócrates deseja examinar como seria tal cidade em movimento, com vida. Para chegar a tal descrição viva, eles se propõe a construir primeiro o universo como um todo, depois o homem, e somente então descrever a cidade em movimento onde tal homem viveria. Com a descrição do nascimento do universo e também do homem, mais facilmente seria visto como realmente funcionará tal cidade ideal, isto é, com maior clareza se veria as atitudes e consequências dos homens na cidade. Assim, termina o que podemos chamar de introdução do *Timeu*.

O personagem Timeu⁷, homônimo de nosso diálogo, se torna o encarregado de descrever a construção do universo e a natureza humana, para então Critias, posteriormente, descrever os homens vivendo na cidade ideal, no contexto do universo já descrito. Dessa forma, o centro do diálogo é uma cosmogonia, uma descrição do nascimento do universo. O discurso do

⁵ Para um estudo claro sobre esse tema ver o livro de BRANDWOOD, L. **The Chronology of Plato's Dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990

⁶ Os outros diálogos chamados de tardios, finais ou da velhice são *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Critias*, *Leis*.

⁷ Todos os comentadores parecem concordar que Timeu é um personagem fictício de Platão, apesar de haver documentos, provavelmente forjados, posteriores a Platão que se remetem a ele. No próprio diálogo, Timeu aparece como o entendido de astronomia, vindo da cidade Locria, do sul da Itália, e por isso a relação com Pitágoras. Os comentários clássicos do *Timeu* são CORNFORD, Francis. **Plato's Cosmology**. Cambridge: Hackett, 1935; Taylor, Alfred Eduard. **Commentary on Plato's Timaeus**. Oxford: Clarendon Press, 1962 e PLATO. **The Timaeus of Plato**. Editor e tradutor Archer-Hind. London: Macmillan & Company, 1888.

personagem Timeu pode ser dividido em três grandes seções: depois de um rápido prelúdio (27c-29d), em uma primeira parte (29d-47e), temos a descrição do universo do ponto de vista do alto, isto é, do próprio Demiurgo, artesão do cosmos sensível; em uma segunda parte (47e-69a), contemplaremos o cosmos a partir de baixo, isto é, a partir do seu princípio material, chamado *khóra* ou espaço, e também de Receptáculo, *hypodoké*; por fim (69a-92c), contemplamos o cosmos a partir dos efeitos das características combinadas do Demiurgo e *dekhóra*.

A base fundamental para toda construção do universo será uma distinção entre as coisas que se transformam constantemente e as coisas imutáveis. Platão, aqui, reafirma uma divisão que praticamente defendeu ao longo de toda sua vida: o mundo do devir, das realidades sempre em movimento, não pode conter a qualidade de *ser*, pois ele, por definição, não pode se fixar em nenhuma característica única. O mundo do devir nunca é simplesmente algo, pois ele constantemente se transforma em outro. Já o mundo das realidades eternas – como os números e as equações matemáticas – é sempre igual a si mesmo, tem sempre a mesma característica, conserva sempre a mesma propriedade.

Platão, assim, afirma como base da construção do universo que deve haver dois mundos que compõem a totalidade: o mundo do devir e o mundo do ser⁸. Timeu ainda identifica o mundo do devir ao mundo sensível, e o mundo do ser ao mundo inteligível. Por um lado, os objetos sensíveis estão sempre em mudança, por outro lado, o mundo das coisas do pensamento, o mundo inteligível, está sempre igual a si mesmo, sempre é como ele é. A partir desse primeiro postulado da divisão da totalidade⁹ em dois mundos, Platão, pela boca de seu personagem Timeu, afirma que tudo que nasce e morre – com é o caso do mundo sensível – deve ter uma *causa* para nascer e morrer. O termo *causa* em grego, *aitía*, é de grande importância na filosofia e trata da qualidade de ser responsável por algo, especialmente da mudança que ocorre nas coisas. Assim, o mundo do devir, que está sempre em transformação, precisa de uma causa para nascer, e tal causa será o demiurgo. Demiurgo é uma simples palavra em grego que quer dizer artesão, mas com o *Timeu* de Platão, tal termo ganha um peso todo especial na história do ocidente: o demiurgo será o artífice do universo.

⁸ Ver *Timeu*28a. Trata-se, em verdade, de uma repetição modificada do famoso argumento de Parmênides, o ser é e o não ser não é, introduzindo o terceiro elemento do devir, algo que é e não é ao mesmo tempo.

⁹ Tratando sobre a totalidade, Platão usa alguns termos correlatos: *ouranós* (o céu), *pan* (o todo), *kosmos* (universo, mundo). Para mundo inteligível temos *kosmós noetikós*, e para mundo sensível temos *kosmós asthetikós*.

Portanto, temos aí um novo elemento para compor nosso universo, o demiurgo, que vai tratar o mundo inteligível como modelo para criar o mundo sensível. Apresenta-se, assim, novo postulado essencial na filosofia de Platão, já que nos textos anteriores não se apresentou essa necessidade: precisa-se de um agente, o Demiurgo, para que se forme o mundo sensível como uma cópia do mundo inteligível. De modo geral, temos aqui a famosa “teoria das formas ou ideias”¹⁰, expressão essa que nunca aparece em Platão, mas que com frequência é citada pelos comentadores como a teoria central de Platão. No entanto, o que há de diferente no *Timeu* é a necessidade de um agente na formação desta cópia.

Vale indicar que a tarefa do Demiurgo não é de uma criatividade radical, pois ele, em seu ato de moldar o mundo sensível, deve obedecer os parâmetros já assinalados tanto pelo mundo das ideias quanto pelos limites desta argamassa (a *khóra* que veremos em seguida) na qual ele plasma as cópias.

De modo a resumir os elementos centrais da cosmologia do *Timeu*, falta ainda introduzir outro componente, a *khóra*¹¹, o espaço, aquele que é o princípio da matéria que ganhará a forma imposta pelo Demiurgo copiando o mundo das ideias, das formas imutáveis e perfeitas. Assim, temos a necessidade de um Receptáculo (*hypodokhē*) para que as formas perfeitas possam ser impressas e ocorra efetivamente o Mundo Sensível, que é o Mundo das Cópias. Temos, então, uma matéria primordial sobre a qual o Demiurgo plasmará as cópias, matéria esta que já tem certos predicados¹² antes mesmo de o Demiurgo plasmar-lhe as cópias. Desta maneira, são 4 componentes fundamentais na cosmologia do *Timeu*: Demiurgo, Formas Perfeitas, Receptáculo e Mundo da Cópia.

Vale ressaltar alguns aspectos desse deus no *Timeu*. O termo grego *demiourgós* designa um artesão e no *Timeu* ele será sinônimo de *theós*, deus, pois é ele o artesão do universo sensível. Interessante pensar que se o deus se

¹⁰ Vale lembrar que a “teoria das ideias” não é explícita em todas as obras de Platão, havendo vários comentadores que rejeitam que Platão a tenha defendido até o final de sua vida. Ver ROSS, David. **Plato’s Theory of Ideas**. Connecticut: Greenwood Press, [1976].

¹¹ O termo *khóra* é de difícil tradução. Apesar de sua tradução primeira ser simplesmente “espaço”, seu significado vai além do que meramente o *lugar* onde as coisas são construídas. Apesar disso, esse primeiro sentido também lhe é importante. Assim, ele deve ser entendido tanto como o espaço onde as realidades são construídas, assim como a argamassa que as constitui. Ele é como uma abertura básica onde as coisas ganham a possibilidade de serem hauridas pelo Demiurgo.

¹² Platão é bem vago sobre as características da *khóra* antes da atividade do Demiurgo. Ver o comentário de Cornford da passagem *Timeu* 52d-53c. De modo geral, podemos dizer que há *traços* (*ikhnós*) dos quatro elementos, com movimentos erráticos, já que eles ainda não têm a regularidade matemática que lhe imporá o Demiurgo.

qualifica como *demiurgo*, sua obra se qualifica como um “artesanato”, feito e moldado por um perito (*tekhnikós*) em criar objetos deste tipo. É importante também lembrar a diferença entre o Deus cristão que cria o universo *ex nihilo*¹³, desde nada, e o demiurgo platônico. A noção da criação *ex nihilo* é impossível na Grécia clássica, pois para um grego do nada, nada viria. O demiurgo platônico cria o mundo sensível apenas (não cria a totalidade), a partir de uma substância pré-existente, o que já lhe impossibilita a onipotência. O Demiurgo é perfeito, puramente belo, mas mesmo assim é limitado em seus poderes. O princípio do mal estaria, neste quadro, em aspectos da *khóra-hypodokhé*, do Espaço-Receptáculo. Platão afirma com todas as letras que o deus que é a causa da geração e da corrupção, do mundo da cópia apreendido pelos cinco sentidos, isto é o Demiurgo, deve ser completamente bom (*Timeu* 29e). Nele, não há inveja alguma, e ele se esforça ao máximo para copiar a perfeição que percebe naquelas realidades perfeitas e eternas na massa caótica que é o *espaço-receptáculo*. Não sendo onipotente, o Demiurgo faz o que lhe é possível, e consegue apenas a melhor cópia possível da perfeição das formas perfeitas, mas não a própria perfeição.

Temos aqui um quadro interessante que terá um papel fundamental na história do ocidente¹⁴. Um deus sumamente bom e transcendente, que exerce tanto uma atividade contemplativa, típica dos filósofos, quanto uma atividade artesã, típica dos homens mais simples, esse Demiurgo tem uma atividade dupla em sua obra: ao mesmo tempo em que mantém sua mente direcionada para o que é melhor, constrói e forja o mundo sensível moldando uma massa caótica. Percebe-se que há dois elementos tão originários quanto o Demiurgo, a saber, o mundo das formas perfeitas e a *khóra*, sendo, então, o deus platônico apenas mais um dos componentes responsáveis para a sustentação do cosmos. Também vale ressaltar que a motivação da criação é para tornar a *khóra* melhor, isto é, não há uma queda primordial que origina o mundo sensível, nem há um desejo do demiurgo de não ficar só e, por isso, criaria um outro para lhe ser

¹³ Deve-se apontar para o fato de que a ideia de um *creatio ex nihilo* só aparece nos textos mais recentes do antigo testamento, como 2 Macabeus 7:28, da época helenística. A princípio não se pode falar propriamente de uma *creatio ex nihilo* no *Gênesis* nem em nenhum texto mais antigo do AT.

¹⁴ A absorção desta cosmologia teológica já se faz presente no mundo judaico, com Filon de Alexandria em seu *Opifício Mundi* mas será muito forte em toda história do ocidente. A importância do *Timeu* na idade média é muito grande como afirmam diversos autores, ver GERSH, Stephen; HOENEN, Marten (Eds). **The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach**. New York: De Gruyter, 2002. Ver também SOMFAI, Anna.

The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's "Timaeus" and Calcidius's "Commentary". **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, Vol. 65 (2002), p. 1-21

companheiro. Moldar o mundo sensível é um ato de caridade da parte do Demiurgo, um ato que não provém de uma suposta onipotência, mas de se ver obrigado a melhorar *khóra* respeitando as características já presentes nas ideias perfeitas eternas.

DEUS NA REPÚBLICA

Há alguns trechos importantes na *República* em que Platão utiliza o termo *théos*. Iremos neste trabalho apenas mapear alguns deles, a saber, (1) a definição de deus como apresentado na *theologia* proposta nos livros II e III; (2) o deus que cria a ideia de cama, como apresentado na crítica à poesia do livro X e, por fim, (3) a radical transcendência da ideia de bem, formando como uma super-idea, no livro VI, na passagem da analogia do Sol com a ideia de Bem.

Tratando de um assunto explicitamente pedagógico, Platão nos convida a pensar qual seria o critério para o que os poetas compõem sobre os deuses. Estes são sempre os modelos pelos quais os jovens moldam suas almas sendo portanto crucial em uma educação saudável que se pense que tipo de paradigmas se quer apresentar aos futuros cidadãos da polis.

O personagem Sócrates nos diz (379a) que os fundamentos do que se pode ou não falar sobre os deuses podem ser descritos por aqueles que não são poetas, já que estes fundamentos são só as diretrizes básicas a serem utilizadas pelos poetas em suas composições. Trata-se de dizer “o que propriamente o deus¹⁵ é”, e sua característica principal é ser bom (379b). Sendo assim, o deus não pode ser de forma alguma causa do mal. Coloca, então, um limite no poder de deus, já que ele não poderá ser causa de tudo, pressupondo desta maneira a existência do mal¹⁶.

Com este critério principal, o personagem Sócrates irá criticar diversas passagens dos poetas gregos, especialmente Homero, em que os deuses parecem ser causas do mal. Há alguns trechos da *Ilíada* em que Zeus aparece como causa de males, como por exemplo, na passagem em que é dito que ele possui duas cestas de onde retira os acontecimentos da vida humana: um cesto cheio de males, outro cheio de bens (*Ilíada* XXIV 527-532). Violações de juramentos

¹⁵ Sobre a utilização de Platão do termo no singular, acredito que não se deve forçar aqui nenhuma ideia de monoteísmo, já que ele está falando da característica da divindade em geral.

¹⁶ Provavelmente, Platão está aqui antecipando o final do mito de Er, em 617e, quando afirma que o deus não é causa dos males que ocorrem aos homens, eles mesmo os escolheram ao decidir pelo tipo de vida antes de nascer.

também não podem vir dos deuses, como está escrito em *Iliada* IV 69, em que a trégua na guerra é quebrada pela ação dos deuses. Os deuses também não podem ser a causa de mentiras e por isso não podem aparecer em diversos tipos de formas, como a nos enganar e querer que fatos ocorram de acordo com seus caprichos. Isso acontece diversas vezes ao longo da obra homérica, notoriamente, com Atena ao longo de toda Odisseia se transformando em vários auxiliares de Ulisses. O argumento é bem simples: como deus é a aquilo que há de melhor, qualquer mudança em si remeteria para uma piora de sua condição. Assim, ou ele muda muito pouco (só em aspectos não essenciais) ou quase nada, muito diferente do que nos dizem os poetas.

Assim, Platão está obviamente transformando a mitologia clássica em algo pautado pelos ditamos da razão, apresentando argumentos racionais que qualificam as características essenciais da divindade. Serão os filósofos, agora, aqueles que devem ter a autoridade sobre o que se pode ou não falar sobre os deuses, utilizando habilidades racionais para descrever esses critérios, e não os poetas, com seus êxtases e entusiasmos divinos: não é a revelação, mas a razão a dizer o que o deus é. São notórias as características humanas dos deuses gregos e Platão, ao atribuir ao deus somente o traço da bondade dá um importante passo na direção de uma teologia cristã, criticando duramente o antropomorfismo da mitologia grega. A ideia de que deus terá a característica do bem absoluto tem sua primeira formulação aqui, por isso sua importância capital na história do ocidente.

Outro trecho importante da argumentação contra a mitologia presente na poesia grega está no livro X da *República*, um lugar clássico da crítica aos poetas. Vale salientar que Platão não deseja que *toda e qualquer poesia* seja extinta da cidade ideal, mas que ela deva ter um critério se quiser ocupar o lugar pedagógico que ocupa¹⁷ nos dias de Platão. Platão critica a poesia por ela não relatar a verdade daquilo que apresenta¹⁸. O personagem Sócrates nos apresenta, nesta famosa argumentação, uma análise do termo *mímesis*, termo essencial para a arte poética, comparando-a com a atividade do artesão. O artesão que produz uma cama tem como paradigma uma cama ideal que é contemplada pelo seu intelecto. Contemplando essa cama ideal – em semelhança com o Demiurgo no *Timeu* –, o artesão molda no mundo sensível

¹⁷ Ver por exemplo, a passagem 607a em que ele admite que haja hinos aos deuses e elogios aos homens bons.

¹⁸Sobre isso, ver DENHAM, A. E. (Ed.) **Plato on art and beauty**. New York: Palgrave, 2012.

uma cópia da cama que existe no mundo ideal. Já o poeta¹⁹ copia esta cama do mundo sensível feita pelo artesão, produzindo assim uma terceira cama. Os dois níveis de cópias estão afastados da verdade da cama, que seria a cama ideal, sendo que a cama feita pelo artesão, por ter a original como modelo está mais próxima da verdade do que aquela feita pelo poeta, que é uma cópia da cópia. Assim, o poeta está três níveis afastado da verdade.

Em meio a esta argumentação, Platão apresenta o deus criando a ideia de cama (597b *theònergásasthai*), em um modo inusitado em seus escritos, especialmente se comparado com o *Timeu*, como já vimos, pois ali, o Demiurgo não cria o mundo das ideias. A argumentação principal, clássica em Platão, é que sendo as ideias eternas, elas não podem ser produzidas de forma alguma, mesmo que seja um deus, pois elas não podem ter nascimento, na medida em que isto a caracterizaria como minimamente cambiantes, mutáveis, o que é impossível no mundo das ideias. Mesmo assim, é importante notar essa passagem, pois ela é já um indício de uma subordinação das ideias perante um princípio superior a tudo mais, chamado aqui de deus. Trata-se de um conceito estranho ao *corpus platonicum*, mas de suma importância para se pensar que o mundo das ideias seria, em última instância, subordinado a um princípio superior, de onde este mundo perfeito e eterno emanaria, como é o caso da interpretação neoplatônica da teoria das ideias, como veremos em seguida.

Ainda sobre como temas relacionados a deus são tratados na *República*, gostaria de apresentar um tema crucial em Platão especialmente pelo modo como foi recebido tanto no platonismo tardio (neoplatonismo) quanto pelos primeiros pensadores cristãos como Orígenes²⁰ e Agostinho. Trata-se da radical transcendência da ideia de Bem como é apresentada no livro VI da *República*. Estamos no meio da *República*, na grande digressão sobre o filósofo e sua atividade. O tema básico deste diálogo é a busca pela definição de justiça pela construção de uma cidade ideal e, nestes livros (VI e VII), precisamos saber o que faz e quem é o filósofo já que ele deve ser aquele que comandará esta cidade²¹. Platão nos apresenta três imagens centrais para tratar do filósofo (1) a

¹⁹ Temos que ter em mente aqui que o termo *poetês* em grego é mais amplo do que o nosso termo poeta, já que ele designa todos aqueles que produzem alguma obra, podendo se referir até mesmo ao artesão, como o termo demiurgo. Aqui, Platão utiliza o pintor para descrever aquele que copia uma cama em seus quadros.

²⁰ Ver por exemplo, EDWARDS, Mark. **Origen Against Plato**. Burlington: Asgate Publishing, 2002.

²¹ Um dos melhores estudos sobre a *República* é o da ANNAS, Julia. **An Introduction to Plato's Republic**. Oxford: Clarendon Press, 1981.

analogia do Bem com o Sol (507a-509b), (2) a linha dividida (509c-511e), (3) a alegoria da caverna (514a-517a).

O filósofo é aquele que deve governar a cidade ideal, pois é ele que conhece a ideia de Bem. Solicitado a descrever tal ideia, Sócrates se recusa, pois afirma não conhecê-la. No entanto, irá pagar sua dívida com uma imagem semelhante à ideia de bem: irá nos fazer uma analogia entre o Sol, presente no mundo sensível, e o Bem, presente no mundo inteligível.

Platão irá utilizar uma analogia visual para descrever a ideia de Bem. Apresenta-nos a estrutura da visão para explicar de modo analógico como nos relacionamos e poderíamos conhecer a ideia de Bem. São necessários três elementos para que ocorra a visão: por um lado, um olho com capacidade de visão, por outro, um objeto visível e, por fim, a luz, um meio que possibilita o encontro deste olho que pode ver com o objeto que pode ser visto. Todos os três elementos são causas da visão, pois, de alguma forma, todos são necessários para que ocorra o fenômeno da visão. No entanto, a própria luz deve emanar de uma fonte, de algum ponto que a gera, como, por exemplo, o Sol. Assim, a visão que necessita destes três elementos, precisa também do Sol que é a causa de um desses três, a saber, da luz.

Tal é a descrição do fenômeno máximo de conhecimento do mundo sensível, já que a visão é considerada, dentre os cinco sentidos, o melhor meio de conhecimento das coisas sensíveis. Da mesma forma ocorre com o mundo inteligível. Para que haja conhecimento (*epistémē*) das formas, precisamos do intelecto, capaz de entender, e também precisamos das formas, capazes de serem entendidas, assim como da verdade, meio pelo qual as formas podem ser entendidas. No entanto, esta verdade que “ilumina” os objetos inteligíveis e possibilita nosso intelecto de os entender provém de um estrato mais elevado, da ideia de Bem. Indo mais além, Platão ainda afirma que esta ideia de bem é tanto o que possibilita compreender as ideias em geral, quanto aquilo que dá *ser* para as ideias, estando, portanto, *além da compreensão e além do ser*, aspectos fundamentais do primeiro princípio (que se encontra além das ideias) no neoplatonismo.

- [Socrates] Tu dizes, assim, que o Sol fornece aos objetos visíveis não somente a característica de serem vistos, mas também sua geração, seu aumento e nutrição, apesar de ele mesmo não ser geração.

- Claro que sim.

- [Sócrates] Da mesma maneira, dirás, suponho, que aos objetos que são conhecidos, a ideia de Bem confere não somente o fato de serem conhecidos, mas também **o ser e a essência**, mas o Bem ele mesmo não é essência, mas **está além da essência** tanto pela dignidade quanto pelo poder²²

Temos aqui, portanto, a expressão máxima da hiper-transcendência encontrada no neoplatonismo. Podemos ver que a transcendência do mundo das ideias é ainda pouco, caso a comparemos com o que é dito da ideia de Bem. Ela estaria para *além do Ser* (*epékeina tês ousías*), Ser este que se identifica com o âmbito do mundo das formas. Do modo como nos é apresentada a ideia de Bem, pode-se pensar que ela ocupa um estrato mais elevado do que o mundo das ideias, e foi assim que o neoplatonismo interpretou esta passagem. Conjugando-a com o diálogo *Parmênides*²³, Plotino e o que se pode chamar de movimento neoplatônico afirmaram que o mundo é dividido não apenas em dois estratos, o estrato do mundo sensível e aquele do mundo das ideias, mas também de um terceiro, além das ideias, composto por essa super ideia, a de Bem²⁴. Este *estar além* de tudo que pode ser apreendido pelo ser humano, tanto no âmbito do mundo sensível quanto no do inteligível, é o que funda a teologia negativa que terá sua expressão madura na *Teologia Negativa* de Dionísio Pseudo-Areopagita, tão importante para a história do cristianismo.

A MÍSTICA ERÓTICA NO *SIMPÓSIO*

Por fim, gostaria de tecer alguns comentários sobre a escada erótica do discurso da Diotima, personagem do *Simpósio* de Platão. Dodds²⁵ vai dizer que um dos métodos de Plotino para a experiência mística é a ascensão rumo ao Belo, em uma das primeiras releituras da famosa passagem do *Simpósio*. Pode-se ver também claramente a influencia do *Eros* platônico em autores como Orígenes e Gregório de Nissa, em que ambos fazem uma identificação entre *Eros* e *Agápe*²⁶.

²² 509 b, tradução e grifo meus.

²³ A noção de um primeiro princípio para além do ser tem uma fonte importante para o neoplatonismo que é a primeira hipótese do diálogo *Parmênides*, 137c-142a.

²⁴ Isto não é o que se vê nos restantes dos diálogos platônicos e de forma alguma é um consenso sobre a teoria que Platão procurava professar.

²⁵ DODDS, Eric Robertson. **Pagan and Christian in an age of anxiety**. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. P. 89, nota 2.

²⁶ Sobre Gregório de Nissa, ver DANIÉLOU, Jean. **Platonisme et Théologie Mystique**. Paris: Aubier, 1944. Sobre Orígenes, ver os primeiros capítulos do prólogo de seu Comentário ao Cântico dos Cânticos em ORIGÈNE. **Commentaire sur le Cantique des Cantiques**. Col. Sources Chretiennes. Paris: CERF, 1991.

O diálogo *O Banquete* ou *Simpósio* de Platão é muito complexo e contém uma enorme gama de assuntos²⁷. Vamos nos concentrar na última parte do discurso da Diotima (210a-212c), em que ela apresenta os mistérios elevados, citando termos que concerniam aos mistérios de Eleusis (*epoptiká* e *teleion*)²⁸. Diotima nos descreve um processo de pedagogia do *Eros*, em que um jovem aprendiz aprende a se apaixonar em níveis cada vez mais intensos de erotismo. Ela nos apresenta patamares de instanciação do belo, em que o aprendiz vai descobrindo intensidades cada vez mais radicais daquilo pelo que se sente atraído. Platão está propondo que haja uma educação erótica, que os jovens devam aprender a lidar com suas pulsões eróticas para desenvolver sua capacidade de se apaixonar, chegando a um extremo de realização de enamoramento que não é comum para o ser humano que não se dedica a estudar a aprender sobre os mistérios do desejo e do belo. Nesta escalada de erotismo, vamos acompanhando um crescendo de enamoramento que vai nos afastando do mundo habitual de desejo – como aquele pelo corpo das pessoas – e nos aproximando de desejos mais espiritualizados, por assim dizer, mas nunca sem deixar de ser eróticos, na opinião de Platão.

O jovem deve começar por se apaixonar por um corpo belo. Este primeiro nível é como que imediato para um jovem que utiliza dos cinco sentidos para aprender a amar. O *Eros* se inicia com o desejo por um único corpo belo e essa limitação de se sentir atraído por um *único* corpo deve ser superada. Platão nos apresenta um argumento bem simples para ultrapassarmos esse primeiro estágio: na medida em que nosso *Eros* deseja explicitamente aquilo que é belo, seria uma mesquinharia nos aprisionarmos em um único corpo belo, já que a beleza encontra-se em tantos outros corpos belos. Assim, o aprendiz erótico deve se entregar ao *Eros* por *todos os corpos belos*, pois desta maneira vive mais de acordo com aquilo que ele deseja, que é estar próximo de tudo que é belo.

Com este argumento Platão consegue ao mesmo tempo abarcar todos aqueles que se sentem atraídos por corpos belos e ao mesmo tempo preparar o caminho para a superação da identificação do desejo erótico somente ao desejo por corpos. No cerne deste argumento está a ideia de que o que realmente se deseja não é nem isto nem aquilo, mas o que Platão, sub-repticiamente chama de beleza, substantivando algo que é primeiramente uma característica, um

²⁷ Para um comentário detalhado do texto, ver PLATO. **Symposium**. Editado por Kenneth Dover. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

²⁸ Orígenes também utiliza esses termos para descrever a experiência com o *Cântico dos Cânticos*, no seu *Comentário ao Cântico*, Prólogo III,1.

adjetivos. Podemos dizer que a própria teoria das ideias nasce desta característica da língua grega de substantivar adjetivos, como *kalós*, (algo) belo, para *to kalós*, o belo, ou como temos em português, a beleza. Com este argumento, a busca empreendida pelo desejo do *Eros* deverá ser por tudo aquilo que tenha a característica de ser belo.

Por enquanto, porém, só alcançamos nosso segundo degrau em nossa escada erótica: agora o aprendiz de belo está apaixonado por todos os corpos belos. Mas isso ainda é pouco, pois caso ele seja corretamente guiado em seu aprendizado erótico, ele começará a desejar a beleza que se encontra nas almas. Esta é mais intensa do que aquela encontrada nos corpos e mesmo se o corpo da pessoa não é lá tão belo, o aprendiz que se apaixona pela alma bela experimenta uma intensidade maior de *Eros* do que sentia pelos corpos belos. Temos o terceiro degrau.

Depois, o aprendiz se apaixona por aquilo que torna as almas belas: os ofícios e atitudes belos e as leis que corroboram esses ofícios. Neste quarto degrau, saímos do âmbito do amor pessoal e começamos a sentir desejo por atividades e leis, fatos mais abstratos, digamos assim. Depois, em um quinto degrau, amamos as ciências e todo conhecimento derivado delas, sendo que em uma penúltima etapa, na sexta, amamos o que é chamado de ciência do belo²⁹, belo este que é designado logo em seguida, sendo ele então a sétima e última etapa. Em um resumo, temos os seguintes degraus: (1) um corpo, (2) todos os corpos, (3) almas, (4) atitudes e leis, (5) ciências, (6) a ciência do belo e o último degrau, (7) o belo em si, o objetivo de todos os outros a ser comentado em seguida.

É impressionante a força retórica desta passagem. Diotima, conversando com Sócrates, faz pausas dramáticas solicitando a atenção de Sócrates para o que vai ser descrito em seguida. A descrição deste último belo a ser alcançado por aquele que seguiu corretamente os passos no aprendizado passa por uma lógica negativa muito forte, lógica esta que deve influenciar a teologia negativa a ser desenvolvida séculos mais tarde por Plotino e Dionísio Pseudo-Areopagita. Ele enumera uma série de fatos em que o *belo em si* não pode se encontrar: não está em um corpo nem em nada que um corpo pode oferecer; não está em nada da natureza, nem em nada animado, nem na terra nem no céu, não está nas

²⁹ *Epistémen mían toi áuten, hé esti kaloû toi oûde*, uma única ciência do seguinte tipo, a que tem o seguinte belo (como objeto) *Simposio* 210d-e

atitudes nem nas leis, não está nem na ciência (*epistémē*) nem em um discurso (*lógos*), e assim por diante.

Por fim, ele descreve o belo em si da seguinte maneira: “ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sempre sendo uniforme”³⁰. Interessante notar a quantidade de vezes que o termo *autós* é aqui apresentado, procurando indicar uma autonomia e radicalidade de transcendência nunca vista em pensadores anteriores a Platão. Se quisermos ousar afirmar a interpretação neoplatônica desta passagem, este Belo, o Belo em si, não se encontra em nada apreensível nem pelos sentidos *nem pelo intelecto*, já que está além de tudo que a ciência ou a linguagem pode alcançar³¹.

Essa sublimação do desejo vai operar dinâmicas fundamentais na história do ocidente. Já citamos diversos deles, como Orígenes e Gregório de Nissa, e toda a ideia de um *misticismo erótico*³² terá este trecho do *Simpósio* como uma inspiração. Trata-se de apresentar um objeto não sensível para o desejo erótico, produzindo a *sublimação* deste desejo. Há uma clara torção operada por Platão em que aquilo que é considerado o desejo principal vinculado ao corpo é conduzido para objetos espirituais, até ser indicado que o verdadeiro objeto erótico, aquele que é nosso fim último em nossas buscas por beleza, é essa ideia de Belo em si.

Em um resumo, podemos ver em Platão a construção de uma transcendência da noção de deus em relação à mitologia grega. Essa transcendência é acompanhada por um desejo por essa transcendência, no que se pode chamar de origem da mística erótica.

REFERÊNCIAS

ANNAS, Julia. **An Introduction to Plato's Republic**. Oxford: Clarendon Press, 1981.

³⁰Auto kath'autoù meth'autoù mono eidès aeiòn 210b

³¹ Vale notar que esta não é a interpretação clássica desta passagem em Platão, já que se pode compreender que este Belo em si é a ideia de belo e por isso apreensível pelo intelecto. É correto dizer que em Plotino o nível do Belo está no mundo inteligível, no âmbito da hipóstase do noûs (a segunda hipóstase) e que a hipóstase primordial, a do Uno-Bem não é propriamente designada com o termo kalós. No entanto, o tipo de descrição aqui apresentada é bastante parecida com aquela da chamada teologia negativa que encontramos em Plotino (Enéada VI, 9, [9]) ou na Teologia Mística de Dionísio Pseudo-Aeropagita.

³² Para um contraponto, ver artigo de ARMSTRONG, Arthur Hilary. Platonic Eros and Christian Agape. *Downside Review*, 1961, p.105ff. etambém RIST, John. A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius. *Vigiliae Christianae*, 20, 1966, p. 235. Podemos encontrá-lo em todos os grandes místicos cristãos, como Bernardo de Claraval, as beguines, como Margerite Porrete, João da Cruz, Tereza d'Ávila etc.

ARMSTRONG, Arthur Hilary. Platonic Eros and Christian Agape. **Downside Review**, 1961, p.105ff.

BRANDWOOD, L. **The Cronology of Plato's Dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

CORNFORD, Francis. **Plato's Cosmology**. Cambridge: Hackett, 1935.

DANIÉLOU, Jean. **Platonisme et Théologie Mystique**. Paris: Aubier, 1944.

DENHAM, Alison. (ed) **Plato on art and beauty**. New York: Palgrave, 2012.

DODDS, Eric Robertson. **Pagan and Christian in na age of anxiety**. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

EDWARDS, Mark. **Origen Against Plato**. Brlington: Asgate Publishing, 2002.

GERSH, Stephen; HOENEN, Marten (Eds). **The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach**. New York: De Gruyter, 2002.

IVANKA, Endre. **Plato Christianus. La réception critique Du platonisme chez les Pères de l' église**. Paris: Presses Universiiaire de France, 1990.

ORIGÈNE. **Commentaire sur le Cantique des Cantiques**. Col. Sources Chretiennes. Paris: CERF, 1991.

PLATO. **The Timaeus of Plato**. Editor e tradutor Archer-Hind. London: Macmillan & Company, 1888.

PLATO. **Symposium**. Editadopor Kenneth Dover. Cambridge: Cambridge Universisty Press, 1980.

RIST, John. A note on *Eros* and *Agape* in Pseudo-Dionysius. **Vigiliae Christianae**, 20, 1966.

ROSS, David. **Plato's Theory of Ideas**. Connecticut: Greenwood Press, [1976].

SOMFAI, Anna. The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's "Timaeus" and Calcidius's "Commentary". **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, Vol. 65 (2002)

TAYLOR, Alfred Eduard. **Commentary on Plato's Timaeus**. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Recebido em 22/04/2015
Aprovado em 15/05/2015